

華嚴經と觀法

——特に三聖円融觀について——

坂 本 幸 男

佛教思想に於ける最高峰の地位を占めるものが、華嚴教学と天台教学とであることについては、何人も異論のない所であろう。就中、天台教学に在つては、法華玄義、法華文句、摩訶止觀の所謂る天台三大部が根本聖典として重要視せられているが、その中でも摩訶止觀は天台大師の己証の法門と称せられている如く、天台教学の眼目をなすものである。

由来、天台教学に於いては、教觀二門を車の兩輪の如く、鳥の双翼の如しと譬へながらも、何れかと言えば教相門よりも觀心門にウエイトが置かれていた觀がある。これに較べて華嚴教学に在つては如何ん、といえ、玄義に相當する華嚴五教章、文句に匹敵する華嚴探玄記はあるが、止觀に當るべきものが見当らない。従つて華嚴の觀法については、一般の人々から余り注意されなかつたようである。茲に於いてか、宋の志盤の佛祖統記（二十九卷）に依れば、鎧菴は華嚴を評して、

法界觀は別して一縁たり。謂く五教に断伏の分齊無し。然るときは則ち若しは教、若しくは觀も徒らに虚文を張るのみにして、応に修証の道無かるべし。清凉の頓頓を立つるが若きに至りては、浪りに法華に超勝することを言

う。

(觀師は華嚴を判じて頓々と爲し、天台が「別を兼ね」と判ずるを以つて「如來の意を失す」という。又謂く「華嚴は是れ菩薩が請うをもつて、法華に超勝するなり」と。)

圭峰の修門を釈するは、未だ妄りに止觀を談ずるを免れざるなり。

(密師の注法界觀修字に云う「止觀の靈習が造詣す」と。鑽菴は之を質して云く是れ何の止觀なるかを知らず。若し次第ならば、何の位に到り、何の惑を断じ、何の理を顯わすや。若し一心ならば、何の位に円融して修するや。何の位に円融して証するや。」と)

自余の著述は矛盾尤も多し

(賢首既に自ら五教を立つ。起信論に觀法を明すに至つて則ち云う「修の次第は、天台の摩訶止觀の如し」と。清涼は既に賢首を宗とし、及び華嚴を疏すとき、則ち天台の性善・性惡、三觀・三徳、一心三千の文を引用す。然れば教と觀と進退両失あり)

と言つている。この鑽菴の謂わんとする所は、天台に於いては藏通別円の四教に各々教觀二門を設け、觀門にあつては、藏教は拆空觀、通教は体空觀、別教は空假中の次才の三觀、円教は空假中不次第の三觀というが如く、四教の各々にその觀門を設けているが、これは教のみあつて觀がなければ、その教は虛文となり、又觀のみあつて教がなければ則ち邪觀となる。故に觀は教にあらざれば止しからず、教は觀にあらざれば伝わらず、教觀二門は恰も雙輪、兩翼の如く、暫らくも離るべからざるものである。との立場から、華嚴の五教には、教はあるが觀を缺き、たとえ法界觀の如きものがあつても、それは五教と直接關係が無いものである。斯くの如く、華嚴教学には著しい缺陷があるにも

拘らず、清涼澄観が宗派的意識を發揮して、法華を漸頓と貶し、華嚴を頓々と高揚し、更に圭峯宗密がその亞流を汲んで云々するのは、妄談も甚だしい、というのである。

鎧巷の斯かる批判をその儘、受け容れることは、到底許されないのであらうけれども、又一面から考えると華嚴教学の一つの弱点を衝いていることも確かであらう。即ち華嚴教学に於いては、教と義の二門を重んずるけれども、教觀の二門ということは殆んど説かない。勿論、華嚴教学という、義とは内容的には觀を含むものであるが、そして質的には天台教学に優るとも劣らざるものであるが、それを実践の形式に於いては全体的、組織的に説くことが、天台の止觀に較べて簡略であることは否定出来ない所である。この点が、華嚴教学が哲學的には極めて深遠な理論を説きながらも、宗教として栄えることが出来なかつた一つの原因であらうと思う。

では何故に天台と華嚴とに、このような風格の相違をもたらしたか、と言えば、それには大体二つの理由が挙げられると思う。第一は、教学を組織大成した祖師の性格及び時代の影響であり、才二は所依の根本經典の構想の相違である。

天台教学の創始者と伝えられている慧文は、その経歴が明らかではないけれども、摩訶止觀（一卷之一）に依れば天台大師伝法の九師の一人に数えられ、且つ大智度論によつて三智一心の觀法を工夫して之を慧思に伝え、或は重観三時、滅尽三昧、無間三昧を用い、一切法に於て分別することが無かつた、といわれているから、慧文が觀法の達人であつたことは間違いないであらう。弟子の南岳の慧思禪師及び事実上天台教学を組織大成した天台の智嶺禪師が如何に觀道に於いて優れた人であつたかについては、今更ら贅言を要しないであらう。

これに対して華嚴教学に於いては、初祖杜順禪師は有名な法界觀門を著した觀法の達人であつたが、才二祖至相大

師智儼には觀法に關する著作はなく、又華嚴教學の組織大成者である才三祖賢首大師法藏には僅かに忘尽還源觀一卷が現存するのみで、華嚴世界觀・普賢觀・色空觀各一卷は現存しない。想ふに華嚴教學にあつては觀道の實踐というよりも、教相の確立という面に力を致したためであらう。という訳は、當時は玄奘三藏に依つて將來せられた新訳仏教を、如何に受容して全仏教學の体系中にその妥當な地位を与えるかに全力を尽したからである。即ち智儼は地論宗慧光の教判と撰論宗の教判とを基礎として小始終頓円の五教の教判を工夫し、更に法藏は天台の四教の教判の思想を背景として華嚴の五教判を完成し、三乘真實、一乘方便を強調する新訳仏教を以つて大乘始教に當嵌めて、旧訳仏教のために万丈の氣を吐いたのである。従つて教義の深化にはすばらしい成功を収めたけれども、觀門の整足に迄深く顧みる暇がなかつたのではなからうか。

才二の所依の根本經典の構想の相違というのは、天台教學の所依の根本經典は言う迄もなく法華經であるが、法華經の特色は所謂の本門よりも迹門に在ると考えられる。勿論、迹門に説かれている思想が實を結ぶためには、本門の所説が必要であり、その点から見れば本門が重要視せられるのも一往、納得出来るけれども、しかし法華經自身が狙つている点は迹門に説かれている二乗作仏にあると思う。換言すれば開三顯一・會三歸一の思想である。従つて法華經全体としては、衆生救済の化儀という所に中心が置かれているのである。従つて經典には教相に關することは比較的多く説かれているけれども、觀道門に關する記述は少いようである。これ纏て天台教學を組織するに當つて、觀道門の整備に力を致さなければならなかつた所以であると思う。

これに反して華嚴教學の所依の經典たる華嚴經は少くとも經典の建前としては、仏成道の最初の七日間は緣起を思惟し、才二七目になり仏が海印三昧 (sagarasamuddhi-samadhi) の定中に在つて、直ちに仏の覺証の儘を説き示し

たもので、其の間衆生の機根については殆んど考慮せられていない。従つて先の法華経が対機の説法なるに對して、この華嚴経を称性の説法と名ける所以である。この点は既に清凉大師澄觀も注意した所であつて、彼の華嚴経演義鈔（一下）の中に

経は通じて三学を詮わすと雖も、正しくは定を詮わす。皆是れ如来の定心の演ぶる所なるが故なり。経に云く「汝が説く所は文語にして義に非ず。我が説く所は義語にして文に非ず」と。況んや、華嚴の性海は覺場を離れずして説きたまう。仏の説く所は海印三昧より親しく發揮する所にして、諸の大菩薩の定心の受くる所なり。

と説き、又、我が国の凝然大徳は、華嚴法界義鏡（上卷）に於いて

華嚴宗別教一乘は、正しく定学を詮わし、専ら心觀を明す。觀行の方法は唯この経にのみ在るなり

と述べている程である。従つて斯かる立場に立つて華嚴経を眺めれば、華嚴経そのものが觀道の実修方法を説いてゐることになる理である。即ち清凉大師はこの点を強調して、

四十二位の昭彰なるは、並びに觀行に称ふ。九会五周の因果は、仏道を方に圓かにす。故に若しくは相、若しくは性、若しくは因、若しくは果も觀を成ぜずということ無く、真に契わすということ無し。経に依りて修行せよ。並びに是れ聖意なり。

と言つてゐるのは、確かに華嚴経に對する正しい理解を示したものと言ひ得られるであらう。又、華嚴経伝記の傳える所に依れば、華嚴の初祖杜順禪師は華嚴経を精説研鑽して、遂に法界觀門を著したと言われているが、これは正しく理由のないことではない。更に又、隋の達摩笈多は四教を立て、その才四に觀行教を設けてこれに華嚴経を撰し、唐の波頗密多羅も五教の中の才三に觀行教を設けて、これに華嚴経を当嵌めたのである。このように印度の兩三歳が

共に華嚴經を觀行教と判じた所を以つて見ると、印度に於いても斯かる見方が行なわれていたのであろう。そしてこのことは、天台教學の中心觀法たる一心三觀が法華經によらずして大智度論に基ずくとせられるのと、全く對蹠的であると思う。

二

華嚴經の組織は、經全体としては毘盧舍那仏に約して海印三昧を總定とする。それは恰も、法華經が無量義処三昧に依つて説かれ、般若經が三昧王三昧に、涅槃經が不動三昧に依つていゝのと同じであるが、併し華嚴經中の各説法の會座には、各會座毎にその説法の菩薩に約して、別々の定があり、従つて華嚴經は始終一貫して定門である。故に七処九會の所説の法門の一一が、即ち皆觀門の行相ということになるのである。例へば、普賢三昧品には普賢が如来藏身三昧に入り、十住品には法慧が無量方便三昧に入り、十行品には功德林が善思惟三昧に入り、十廻向品には金剛幢が智光三昧に入り、十地品には金剛藏が大智慧光明三昧に入り、離世間品には普賢が仏華莊嚴三昧に入り、入法界品には仏が師子頻申三昧に入つて法を説いた如きである。又、最初の世主妙嚴品の中の如きは、摩竭陀國で始めて正覺を成じた時、道場も菩提樹も仏座も座上の教主もその正覺の相も皆全法界に普用し、その化用が自在である、と説かれてゐるが、これは觀行の相状を表したものである。殊に華嚴世界品の如きは、最も觀行に順じて幽致が陳べられてゐるので、賢首大師はこれに基ずいて華嚴世界觀を著わされた程である。のみならず菩薩の日常生活を規定して最も觀行には縁の遠いもののように思われる淨行品の一百四十願も、それが実は立派な觀法の行相であるのである。即

ち行住坐臥も起居動止も剃髮染衣も受食飲水も大小出入も往還進退も礼仏誦經も皆觀行の対象となるのである。従つて若しくは読誦し、若しくは書写するも皆、心觀に冥じて禪定の意こころを離れず、境を泯じ心を亡ずるも読誦に違わないのである。何ぜかならば、説誦がそのまま無自性であり、無自性にして説誦するのであるから、終日読誦するも是れ皆觀行にあらざることなく、竟夜觀修するも亦即ち書談にあらざることがないからである。これは天台の随自意三昧と同じ構想であるといえよう。凝然大徳はこの華嚴經全体が觀法修行の相状であることを指摘して、次の如く述べてゐる。

聖教を明鏡となして自心を照見し、自心を智燈となして經の幽旨を照らすとき、玄言と理説とは深く教の意に契い、己を虚くして宗を求むるとき、専ら仏心に冥す。萬行は自心を照らし、自心は萬行を摂す。宗は玄奥に通じ、説は融液に通ず。宗と説と兼ね暢べるは是れ真乗の人なり、是の如く道を学べば、念々に覺を成じ、是くの如く法を談すれば、新々に邪を利す。

と。以上のように、華嚴經そのものが、全体として觀門を説いているのであるから、華嚴經學を組織するに當つても殊更に觀門を強張する必要がなかつたのではなからうか。又、一面前に述べた如く教相の完成に全力を尽したために觀法を組織大成する迄に至らなかつたのではなからうか。

併し斯く云つたからとて、華嚴教等に於いて觀法を全く無視している訳ではなく、その量の点では天台の摩訶止觀や歡禪波羅密次法門等には遙かに及ばないけれども、質の点では優れた觀門を出しているのである。例へば、杜順は(1)法界觀門一卷を著して、真空觀、理事無碍觀、周遍含容觀の三重の觀を挙げ、その一一に十門を開いて觀道修行の方軌を示した。又、杜順説と伝えられる(2)五教止觀一卷は杜順の著作ではないが、賢首大師の遊心法

界記と内容的に一致する所があり、華嚴の観門としては五教に配して観道を明かにしているので、鎧菴が天台は四教に配して観道を明かにしたが、華嚴に於いては斯くの如く五教に対して観道を明かにしたものが無い、と非難したものに答えるものとしては、有力なもの一つである。又才三祖賢首大師には(3)妄尽還源観一卷(4)普賢観一卷(5)華嚴世界観一卷(6)十重唯識観(探玄記中の一節)等があり、才四祖清凉大師に(7)三聖円融観一卷(8)華嚴心要観一卷(9)五蘊観一卷(10)十二因縁観一卷等がある。——(因みに十二因縁観は金沢文庫に古写本が発見せられ、高峰了有博士の手によつて印刷せられた。佛裁学報二卷)——又、心要観は順宗皇帝が未だ東宮であつた時、その下間に答えたもので、性起観に立脚して一乗の心要を陳べたものである。更に三聖円融観は、他の観法が概ね法を対象として観するのに対して、人を対象として観する点に特色があり、且つ他の観法が哲学的なるに較べて著しく宗教的持ち味を有する所に、特色がある。そしてこの観法は我が国の梅尾の明慧上人に大いなる影響を与え、有名な入解脱門義は実にその結果著わされたものである。

三

三聖円融観の三聖とは、文殊と普賢と及び毘盧舍那佛とをいい、この三聖が円融することを観するのであるが、剋実していえば三聖という境に托して、自心を観することに外ならないのである。三聖の中、二聖は因位で、毘盧舍那は果位であるが、果位は言語道断、心行処滅の不可説の境界であるから、結局、因位の二聖に関して、その融通を論じ、二聖の玄妙なることを悟れば、仏陀の果海に入ることを得るという仕組である。言ひ換えれば、文殊と普賢とは

所統一であり、毘盧舍那仏は能統一である。

しかして文殊といふ、普賢というも、これはその人を指すのではなく、文殊と普賢によつて三種の相対が象徴せられるのである。才一は能信と所信、才二は解と行、才三は理と智である。即ち才一の相対に於いては、文殊は能信の深心で、佛性論の三佛性の分類からすれば、引出性仏性に当り、普賢は所信の法界で、在纏の如来蔵に当るのである。

換言すれば、文殊は永遠の理想に対する強い憧憬であり、普賢はその理想の当体である、といえよう。才二の解行相対についていえば、文殊は解即ち理解であり、普賢は行即ち実践修行である。智の眼が不二の門を照らし、行の足が無住の道を歩ゆむことである。第三の理智相対について言えば、文殊は能証の大智であり、普賢は所証の法界の理即ち出纏の如来蔵である。そして、理は本来、寂なるが故に心体の離念なるを顕わし、智の照らすことは心体の大用なるが故に、普賢と文殊とは体と用とを顕わしているのである。斯くの如く、能信所信相対、解行相対、理智相対の三種に配することは、華嚴の修行の段階たる十信の位と地前の三賢の位と地上の十地の位との三位に配しての分類である。

斯くて、文殊は能信を解と大智とに配当せられたが、この三は必ず一体となるべきものである。即ち必ず信に因つて方に解を成するのであつて、若し解有りて信がなければ、邪見を増し、信有りて解がなければ無明を増長するか、信と解とが互に相い伴うて始めて法性を覚るのである。従つてそこに大智が成就することになる。しかもその大智が成就した時に、反照すれば、初心に異ならない。従つて「初発心時。便成正覺」が成立するのである。又普賢の理は、行が無ければ終に顯われることは出来ないし、行は理に依らなければ行を起すことも出来ない。理に依つて行を起せば、その行は必ず理体に称う。行に由つて理を証するをもつて、理にして行の外の理なく、理に由つて行を顯

わすをもつて、行にして理の外の行はあり得ない。故に所証の理に随えていえば、行として具足せざることなく、一を証するとき、一切を証するのである。

かくの如く、縦に文殊と普賢との各々の三事が融するのみならず、横にも互に相融するのである。即ち信に因つて方に法界の理を知るのである。という訳は理を信じない信は邪僻な信であるからである。蓋し能と所とは不二にして自心に如来蔵有ることを信じなければ菩薩ではないからである。又、解によつて方に能く行を起すのであるが、解によつて行を起す限り、行は解に異ならないというべきであり、従つて解行不二となるのである。更に智は理の用であり、理を体として智を成するのであるから、還つて理を照らすことになり、智と理とが終に冥ずる。これを真智といふ、理智不二となるのである。經に「如の外に智ありて能く如を証すること有ること無く、亦、智の外に如ありて智の所入と爲ること無し」と云えるは、実に斯かる点を指して説いたものである。

法界が寂然たる所を止と名づけ寂にしてしかも常に照らすのを觀と名ずけるのである。寂に即するの觀は、照に即するの寂であるから、則ち定慧不二となる。又体に即するの用を智といふ、用に即するの体を理と名ずけるのであるから、則ち体用不二となる。こゝに於いて、文殊の三事は融通し、普賢の三事も涉入し、更に二聖が相い融じて相を離れ言を絶して果海に没同して原底を尽くすことになる。これを毘盧舍那光明遍照と名ずけるのである。

しかも上の理智等は、心を離れないものであるから、心と佛と及び衆生との是の三に差別無きものである。即ち衆生の心念は、即ち如来蔵である。空如来蔵が普賢の理であり、不空如来蔵が文殊の智であり、總じてこれを如来蔵と見るのは毘盧舍那仏である。即ち一念の心に此の三相を具し、念々に満足するのである。そして若し本有門に立てば、旧来具足し、究竟円備して増減有ること無く、若し修生門に立てば、心の解了に於いて念々に因が円かになり、

念々に果が満足するのである。如来出現品に「菩薩は応に知るべし、自らの心の念々に常に仏有りて正覚を成す」と説けるは、実にこの間の光景を説き示したものである。一に即する多であるから、外より来ることを碍げず、多に即する一であるから、本より自らの内に在ることを碍げない。本有と修生とは元来不二である。不二であるから、始と本との名を混ずることになるのである。従つて諸法は即ち三聖であり、衆聖も衆覽も亦三聖であり、境法も亦三聖であり、自心も即ち三聖にして、斯くて一切皆三聖に非らざるもの無し、ということになるのである。しかもこれ等の關係は一念の心に在るのであるから、念々に心を觀じ、目に触れ、境に対して刹那刹那に三聖を見、十方の仏菩薩を見るのである。これは三聖円融觀の不思議力によるものである。

我々は茲に天台の一心三觀、一境三諦を想起する必要がある。即ち天台は一心に空假中の三諦を觀するのであるが、今三聖円融觀に於いて、普賢を空如来藏に配するのは空諦に当り、文殊を不空如来藏に配するのは假諦に当り、毘盧舍那佛を総じて如来藏に配するのは中諦に當ると思われるからである。但し天台は陰妄についてこれを觀するのであるが、今三聖觀は衆生の如来藏心についてこれを觀する所に妄と真との相違が見られるであろう。しかし、全体の構想の上からいえば甚だ相似した点が見られるが、蓋しこれは清涼大師が一面天台教學の影響を受けながらも、更に天台教學を越えんとしたためであらう。

(三一、九、十六)